مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي

دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي

عبد العزيز أحمد القاسح
باحث في الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد

لا ينازع عاقل في ضرورة السلطة في المجتمعات البشرية، فالسلطة كظاهرة سياسية تمتلك وسائل العنف المشروع لا غنى عنها لأي مجتمع بشري، ذلك أن طبيعة الحياة في المجتمع تستلزم وجود السلطة التي تتولى تنظيم المجتمع وإقامة التوازن بين مصالح أفراده وحماية تلك المصالح من أي عدوان عليها سواء كان مصدره داخليا أم خارجيا، فالمجتمع - كجسد سياسي - مثله في ذلك مثل الجسد الإنساني، فإن كان من غير المتصور أن يكون هناك جسد إنساني بلا رأس يملك التفكير والتدبير واتخاذ القرار فكذلك لا يتصور جسد سياسي بلا قيادة توجه مسيرته وتقع فيه موقع الرأس من الجسد.

هذا وإذا كان موضوع "ضرورة السلطة" في المجتمع يكاد يكون محل إجماع من الجميع فإن الأمر الذي كان - ولا يزال - موضوع خلاف هو كيفية نشوء هذه السلطة وأساس شرعيتها

وحقها في طاعة أوامرها من قبل المحكومين. هذا هو محل الخلاف وهو ما سنتولى بيانه في الصفحات التالية.

المعنى اللغوي للشرعية

الشرعية نسبة إلى الشرع، وهو مصدر "شرع"، والشرع نهج الطريق الواضح، ثم جعل اسما للطريق النهج نفسه فقيل له شرع وشريعة. ثم استعير ذلك للطريقة الإلهية. قال تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾ [المائدة: 48]، وقال سبحانه: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**﴾ [الجاثية: 18] وفعل "شرع" من معانيه: سن وبين، يقال: شرع الدين: سنه وبينه[1]، قال تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك...** ﴾ [الشورى: 13].

قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور[2]: "ومعنى شرع" أوضح وبين لكم مسالك ما كلفكم به، وأصل "شرع" جعل طريق واسعة، وكثر إطلاقه عن سن القوانين والأديان فسمي الدين شريعة، ف "شرع" هنا مستعار للتبيين كما في قوله تعالى: ﴿**أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله**﴾ [الشورى: 21]، هذا والعرب تستعمل الشرعة والشريعة في مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويسقون، قال الراغب[3] ناقلا عن الليث بن المظفر: سميت الشريعة شريعة تشبيها بشريعة الماء، ووجه الشبه ما في الماء من المنافع، وهي الري والتطهير، وقال الطاهر ابن عاشور[4]: "سميت الديانة شريعة على التشبيه لأن فيها شفاء النفوس وطهارتها، والعرب تشبه بالماء وأحواله كثيرا، هذا إذا كان الشرع ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام وأن الشرعية نسبة إلى الشرع فإنها "أي الشريعة" ما سوغه الشرع، وهي بهذا المعنى قريبة من المعنى الاصطلاحي.

---

1. حول المعاني اللغوية لكلمة "شرع" ومشتقاتها، انظر لسان العرب: 175/8، والمعجم الوسيط: 479/1 ومفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص: 450.
2. في تفسيره التحرير والتنوير: 49/25.
3. في المفردات، ص: 450.
4. التحرير والتنوير: 223/6.

مفهوم الشرعية ومصادرها في الفكر السياسي الغربي

تعني الشرعية السياسية في أبسط معانيها - وفق عناصر التصور الغربي - تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي[1] ويرى "ماركس فيبر" أن السلطة الشرعية هي تلك القادرة على جعل قراراتها مقبولة لكونها قائمة على أساس صحيح[2] ويرى أن هناك ثلاثة مصادر للشرعية السياسية:

1. المصدر التقليدي للشرعية، وهي المستمدة من التقاليد والأعراف.

2. الشرعية الكاريزماتية أو شرعية القائد الفذ، وهي شرعية نابعة من الاعتقاد بأحقية الشخصية بمنصب القيادة بسبب الشجاعة أو القدرات المتميزة أو الإنجازات العظيمة.

3. الشرعية العقلانية القانونية، وهي المستمدة من تفويض المحكومين عن طريق القبول الشعبي أو الانتخاب[3]. هذا ويعتبر مبدأ الشرعية هذا أصلا من أصول الديمقراطية ومبدأ من أهم مبادئ التنظيم السياسي في العصر الحديث، وهو ليس مبدأ قانونيا، وإنما هو مبدأ سياسي لأنه لم يكن من صنع القانون، وإنما صورته فلسفات سياسية[4].

ويعتبر "مونتيسكيو" - في نظر الغربيين - أول من صور هذا المبدأ ونادى به باعتباره يشكل ضمانة للحريات تحول جنوح الحاكم إلى الاستبداد، وتعني الشرعية عند "مونتيسكيو" أن يرتبط الحاكمون القائمون على السلطة بقانون مسبق أو دستور مسبق يقيد سلطتهم فلا تتجاوز تلك الدساتير مهددة بذلك الحريات العامة[5].

غير أن مبدأ الشرعية بالمفهوم الذي انتهى إليه "مونتيسكيو" والذي ما زال سائدا في الفكر السياسي الغربي لا تمثل ضمانة كافية للحريات، كما لا تمثل المصل الواقي من الاستبداد، ذلك أن الشرعية - طبقا لتصوير "مونتيسكيو" - تعني تقييد السلطة - بما فيها من مؤسسات -

---

1. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظر السياسية من منظور إسلامي، ص: 423.
2. د. علي حسني، القانون الدستوري وعلم السياسة، ص: 76.
3. د. امحند برقوق، الشرعية السياسية من منظور علم السياسة المعاصر، ص: 89، وهو بحث منشور ضمن أعمال ندوة: (الشرعية السياسية في الإسلام مصادرها وضوابطها) التي نظمها مركز "ليبرتي" بلندن، 1996.
4. د. محمد نصر مهنا، علوم السياسة، دراسة في الأصول والنظريات، ص: 169- 174.
5. د. محمد نصر مهنا، المرجع السابق، ص: 169.

بقواعد النظام القانوني الوضعي، ومعلوم أن النظام القانوني للدولة ـ بمكوناته المختلفة ـ (من دستور وقانون عادي ولوائح...)، من صنع سلطات الدولة نفسها بما يعني أنها تستطيع تعديله متى شاءت ذلك دون أي قيد.

ولا ريب أن الشرعية بمفهومها السابق شرعية قاصرة عن تحقيق الغرض الذي وضعت من أجله والذي يتمثل في تقييد السلطة والحيلولة دون استبدادها وانتهاكها للحريات العامة، وبالتالي فهي ضمانة هزيلة مفتقدة للفعالية.

ولتلافي ما انتهت إليه الشرعية بمدلولها السابق من ضعف الجدوى وافتقاد الفاعلية برز في الفكر السياسي الغربي تصوير آخر للشرعية على نحو يجعلها تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة، بمعنى آخر التزام النظام القانوني كله في الدولة بالقيم الأساسية للمجتمع وأهدافه العليا الموضحة في أيديولوجياته[1]، ومعلوم أن مبدأ الشرعية ـ وفق هذا التصور ـ هو مبدأ سياسي صرف، وبالتالي فلا يتصور أن تكون قضاياه من شأن النظام القانوني للدولة، وإنما يحتكم في شأن هذه القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه، وهي الفلسفة السياسية[2]، وعلى الرغم من هذا التصور السياسي لمفهوم "الشرعية" فإنه يمكن القول "إن كلمة "الشرعية" ظلت حتى قرابة القرن السادس عشر وهي تكاد لا ترتبط إلا بالمفهوم القانوني، والتقاليد الغربية ظلت حتى فترة النهضة لا تعرف أساسا للشرعية إلا وهي مرتبطة بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع[3]، ذلك أن أقصى ما تنسب إليه كلمة الشرعية عند رجال القانون هي الدساتير أو تلك المبادئ العامة التي ظهرت قيمتها وحافظت عليها الدساتير جميعا[4]، وهو ما يعني أن دستورية الحكم تعني شرعيته بصرف النظر عن اتفاق الدستور مع القيم الأساسية للمجتمع وأهدافه العليا من عدمه.

1. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص: 110، ردا على المستشرق الإنجليزي "أرنولد"، وهو مطبوع ضمن كتاب: (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ج: 2، ويراجع في هذا الموضوع، د: محمد نصر مهنا: المرجع السابق، ص: 171.
2. د. هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 86، ود: محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص: 111.
3. د. سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص: 424.
4. د. جمال الدين محمود، الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، ص: 162.

العلاقة بين الشرعية والمشروعية في الفكر الوضعي

يميز الفقه القانوني الغربي المعاصر بين الشرعية وبين المشروعية على أساس أن السلطة تكون شرعية بقيامها على أساس رضا المحكومين.

فالدولة لا تقوم إلا بتأسيس السلطة واستنادها إلى رضا الأفراد وقبولهم، ولكي تتمتع تلك السلطة بالاستقرار والثبات تحتاج إلى رضا الجماعة أو على الأقل إلى جزء منها[1]، غير أن شرعية تولي السلطة لا تعني بالضرورة خضوعها لمبدأ المشروعية وسيادة القانون، أي؛ وجود الدولة القانونية[2] التي يلتزم فيها الحاكم والمحكومون بأحكام القانون، فقد تكون السلطة شرعية من حيث طريقة إنشائها، ولكنها مستبدة[3]، ومن ثم فإن المشروعية تعني - في إطار الدولة الغربية الحديثة - خضوع السلطة بكل أنواعها للنظام القانوني في كل ما يصدر عنها كما يخضع الفرد المحكوم له سواء بسواء، وعلى هذا فإن "المشروعية" بكل قضاياها هي من شأن النظرية القانونية للدولة[4]، بخلاف الشرعية بكل قضاياها فإنها تقع في مجال الفلسفة السياسية، هذا وقد اختلف الفقه الدستوري الوضعي في نشأة مبدأ المشروعية بهذا المعنى فيرى البعض أنه مبدأ قديم يرجع إلى عصور اليونان، غير أن الدكتور "ثروت بدوي" يرد[5] على هذا الرأي مبينا أن هذا المبدأ لم يعرفه العالم إلا بعد ظهور الإسلام، ومهما يكن من أمر الاختلاف في تاريخ نشأة هذا المبدأ فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذا المبدأ أصبح راسخا في الأنظمة الديمقراطية، وذلك لما له من أثر في تكوين قناعة لدى المواطنين بضرورة الطاعة للسلطة الحاكمة، إذ لا يكفي لكي يقتنع المواطنون - في إطار الدولة الغربية المعاصرة

1. د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص: 34.
2. يرى بعض الباحثين وجود فرق بين مفهوم "الدولة القانونية" أو خضوع الدولة للقانون وبين مفهوم "سيادة القانون"، فالأول يعني خضوع جميع السلطات في الدولة للقانون، وهو مبدأ قانوني قصد به حماية حقوق الأفراد ضد تحكم السلطة، أما الثاني: فيعني وضع السلطة التنفيذية في مركز أدنى من السلطة التشريعية، بحيث تمنع الأولى من التصرف إلا وفقا للقانون الذي هو من صنع الجهاز التشريعي، وهذه الفكرة منشؤها أن البرلمان كان وحده المعبر عن إرادة الشعب، ومن ثم فإن إرادته ينبغي أن تكون العليا، (انظر: ثروت بدوي، المرجع السابق، ص: 154).
3. د. ماجد راغب الحلو، الدولة في ميزان الشريعة، ص: 70.
4. د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص: 110. ود. صبحي عبده سعيد، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، دراسة مقارنة، ص: 11.
5. د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص: 138.

- بضرورة طاعة السلطة أن تكون القواعد الوضعية الصادرة عنها قد تمت وفقا لنظامها القانوني، ويلاحظ أن هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية ليس محل اتفاق بين الباحثين في هذا الشأن، إذ كثير من الباحثين يستخدمون اللفظين كمترادفين، غير أن الذين يرون التمييز بين اللفظين يعللون ذلك بأن شرعية التصرف هي توافقه مع قواعد الحق والعدل، أما مشروعيته فهي مراعاته لقواعد القانون الوضعي القائمة، بصرف النظر عن عدالتها أو ظلمها، فالثورة مثلا لا يمكن أن تكون مشروعة لأنها تعصف بالنظام القائم دون اعتداد بقواعد القانون الوضعي المتصلة بتغييره، غير أنها قد تكون شرعية إذ قامت ضد أوضاع ظالمة أو حكام ظالمين[1]، ويبدو أن هذا التمييز محض اجتهاد من بعض رجال القانون الوضعي، بدليل أن بعضهم لا يفرق بين اللفظين.

مفهوم الشرعية ومصادرها في الفكر السياسي الإسلامي

سبق أن أوضحنا أن مبدأ الشرعية يمثل مبدأ أساسيا من مبادئ الديمقراطية الغربية وأن المفكرين الغربيين يردون مبدأ الشرعية هذا إلى فكر الفيلسوف الفرنسي "مونتيسكيو" الذي يعتبر - في زعمهم - أن هذا المبدأ الذي يمثل - حسب رأيهم - قيدا على السلطة وضمانة لعدم انحدارها إلى الاستبداد.

والحقيقة التي غابت - أو غيبت - عن أذهان هؤلاء أن مبدأ الشرعية هذا بمدلوله الصحيح وبضماناته الفعالة يجد أساسه في شريعة الإسلام[2] التي قررته - على نحو غير مسبوق - منذ أربعة عشر قرنا أو تزيد، فقد عرف المسلمون هذا المبدأ وطبقوه كجزء من النظام التشريعي إبان إقامتهم للدولة الإسلامية الأولى في المدينة على عهدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والخلافة الراشدة، وإذا كان مفهوم الشرعية في المنظومة السياسية الوضعية يعني في مجمله تقيد السلطة بنظامها القانوني الوضعي على ما ينطوي عليه المفهوم من عيوب وثغرات، فإن نظام الشرعية في التنظيم السياسي الإسلامي يتميز بمزايا وخصائص منبثقة من طبيعة السلطة وأهدافها في النظام الإسلامي، ذلك أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية تتوقف

---

1. د. ماجد راغب الحلو: المرجع السابق، ص: 139.
2. راجع في ذلك الدكتور جمال الدين محمود: الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، ص: 162.

على أمرين اثنين:

أولهما: رضا الأمة.

وثانيهما: إقامة السلطة للشريعة.[1]

فأما الأمر الأول وهو عنصر الرضا: فذلك أن الرضا عنصر أساسي لا غنى عنه في كل المعاملات بل وحتى العبادات، فمبدأ الرضا مبدأ أساسي في كل العقود التجارية والمدنية وسائر المعاملات الأخرى، قال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾ [النساء: 29]، وقال، صلى الله عليه وسلم: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه"[2]، بل إن إمامة الصلاة لا تصح إن كرهها المأموم لقول، صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوقهم شبرا... منهم من أم الناس وهم له كارهون"[3]. وإذا كان عنصر الرضا بهذه المثابة في المعاملات التي تتم بين الناس في شؤونهم الخاصة، فإن أهميته تزيد في التعاقد السياسي[4] الذي يتم بين الأمة بوصفها الطرف الموجب وبين الحاكم بوصفه الطرف القابل الذي يعتبر الوسيلة الشرعية لإسناد السلطة. ذلك أن رضا الأمة بشخص معين وثقتها في كفاءته وبالتالي اختياره لتولي مهام الحكم بمحض إرادتها هو أساس شرعيته. وقد استخلص أحد[5] الباحثين الأساس الشعبي لشرعية السلطة من كون الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم ينتقل إلى يثرب ويمارس فيها سلطة إلا بعد بيعتين من زعمائها، وكون ولاة الأمر من الخلفاء جاءوا كلهم بشكل أو بآخر يستمدون السلطة من الشعب أيضا بالبيعة، وأن أحدا من المسلمين لم يقل قط: إنهم استمدوا السلطة من الله تعالى. ويؤكد الإمام الغزالي دور الشعب في قيام السلطة العامة بقوله: "تقوم الإمامة بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع... ثم يضيف الغزالي في مقام آخر

---

1. د. علي حريشة: أركان الشرعية الإسلامية ـ حدودها وآثارها ـ، ص: 34.
2. الحديث أخرجه الدارقطني والبيهقي وابن حبان.
3. رواه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه عن ابن عباس.
4. انظر في هذا الموضوع، د. فاضل زكي محمد، نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي العربي الإسلامي، (بحث منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد: 51، ص: 84 وما بعدها).
5. د. محمد معروف الدوالي، الدولة واسلسلطة فـي الإسلام
ص:48 .

قائلا: "وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح[1]، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "بل الإمامة عندهم؛ (أي أهل السنة) تبثت بموافقة "أهل الشوكة" الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما"[2]، "والشوكة" عند هؤلاء العلماء تعني الشوكة المعنوية أي القوة السياسية التي تقوم على الاختيار الحر والتأييد الشعبي، وهذه النقول عن كل من الغزالي وابن تيمية ـ وهما من أقطاب الفقه السياسي الإسلامي ـ تؤكد أن الشرعية ـ في أحد بعديها ـ مصدرها الأمة، فإذا كان بين الأمة وحكومتها رابطة إيجابية كان هناك الدولة الشرعية، ومن دون ذلك لا تبقى للدولة شرعية بل ولا مصداقية، فليس هناك دولة إنما هناك حكومة قاهرة كما هو الحال في الأمم المستعمرة ـ بالفتح ـ حيث يجد الناس أنفسهم ضمن أمة مقهورة محكومة ليس لها إطار سياسي يعبر عنها[3]، فالأمة ـ وفق التصور السياسي الإسلامي ـ هي قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوط بها تنفيذ أوامر الشرع وإنجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضياتها[4] وما دور السلطة إلا دور الوكيل إزاء موكله، ولذلك كان من حق الأمة بل من واجبها أن تشترك مع السلطة في إدارة شؤون الحكم إعمالا بمبدأ الشورى.

والإسلام إذ يقرر أن الطريق على تولي هذه السلطة هو شورى البشر والاختيار والعقد والبيعة، ويؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تجاهها وأمامها، يقرر بذلك "مدنية" السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على "بشريتها"، وهو في ذات الوقت لا يرى الفصل بين الدين والدنيا، إذ استبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في المجتمع خطأ فكري لا يتصور وضعه موضع التطبيق[5]، قال الإمام الغزالي: "الدين والسلطة توأمان" وقال: "الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدم، وما لا حارس له فضائع"[6]، وقال عثمان، رضي

---

1. الغزالي: المستظهري، ص: 62- 63، نقلا عن د. فتحي الدريني في كتابه: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: 355/1- 356.
2. د. فتحي الدريني، المرجع السابق، ص: 355.
3. السيد صدر الدين القبانجي، علم السياسة، تجديد من وجهة نظر إسلامية، ص: 89.
4. د. سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص: 439.
5. د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص: 64- 65.
6. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 148.

الله عنه: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

وتأسيسا على هذا المفهوم جعل الله السلطة جزء من مهمة الأنبياء والرسل، تيسر عليهم تطبيق ما أنزل عليهم من مناهج وشرائع على واقع أقوامهم[1]. قال تعالى: ﴿**يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾ [ص: 26] "وفي هذا الصدد جاء الحديث الشريف: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون..."[2]، ولأن سياسة أمور الناس من مهام الأنبياء، فقد جاء الخطاب القرآني إلى خاتمهم، عليه الصلاة والسلام، بقوله: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾ [النساء: 105].

وإذا كان هذا هو موقف علماء الإسلام قديما من علاقة الدين بالسلطة واستمدادها (أي السلطة) من الشعب فإن أحد الباحثين المعاصرين - وهو الدكتور محمد فتحي عثمان - يذهب إلى أبعد من هذا، حيث يؤكد[3]، أن مبدأ شرعية السلطة له أصل نصي في القرآن وليس اعتبارا مصلحيا للمجتمع فحسب، فالأصل القرآني هو قوله تعالى: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء: 59]، وذلك لأن لفظة "منكم" تنطبق عليها القاعدة اللغوية التي تنص على أن الجار والمجرور لابد له من متعلق، وتعلقه هنا بـ "ولاية الأمر"، أي أن هؤلاء الذين صاروا أولي أمر إنما صاروا كذلك بناء على أنهم منكم، و "منكم" لا تعني فقط أنهم مسلمون أو مؤمنون، وإنما أنهم إنما صاروا ولاة أمركم باختياركم وتوليتكم إياهم أموركم، فولايتهم عليكم أتت منكم وأنتم مصدرها، وبالتأمل في هذا الاستنتاج نلحظ أنه من الوجاهة بمكان وقوي لاستناده إلى قواعد اللغة من جهة، وانسجامه مع المنطق التشريعي العام في هذا الخصوص من جهة أخرى.

الأمر الثاني: إقامة السلطة للشريعة

يشكل هذا الواجب السند الثاني لشرعية السلطة ويعتبر برهانا على استمرار شرعيتها

---

1. د. صبحي عبده سعيد، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، ص: 17.
2. أخرجه البخاري ومسلم.
3. د. محمد فتحي عثمان، حول التراث الفقهي في التنظيم السياسي، بحث منشور ضمن أبحاث ندوة: الشرعية، مرجع سابق، ص: 154- 155.

في النظام الإسلامي، فشرعية السلطة في النظام الإسلامي مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دون التمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة[1]. ومعنى ذلك أن مناط الشرعية في التصور السياسي الإسلامي التزام السلطة العمل على تحقيق مقتضيات العقد، بحيث تكون ممارستها السياسية وفقا للشريعة مبدأ ومسارا ومقصدا، وهو ما يشكل جوهر السياسة الشرعية العادلة على حد تعبير الفقهاء[2]، وأن وظيفة الحاكم في أي بلد مسلم أن يحرس الإيمان ويقيم العدالة ويصون المصالح، فإذا فرط في أداء هذه الواجبات فقد قصر في أعمال وظيفته ووجب تنبيهه وإرشاده، أما إذا هدم الإيمان بالإلحاد وأضاع العدالة بالجور وأهمل المصالح باللهو فقد خرج عن طبيعة وظيفته ووجب إسقاطه[3].

وذلك لأن من مقتضيات العقد السياسي أن تلتزم السلطة في سياستها العامة بشريعة الأمة، إذا السلطة لا تحكم إلا بالقانون الذي رضيته الأمة لنفسها لكون هذه السلطة ليست إلا أداة تنفيذ لإرادة الأمة التي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة الدولة هي التي فرضته على الأمة[4]. ويتضح من هذا أن دور السلطة في النظام الإسلامي دور تنفيذي محض ينحصر فيما عبر عنه الماوردي[5] بحراسة الدين وسياسته الدنيا، وحمل المحكومين على مقتضى النظر الشرعي على حد تعبير ابن خلدون[6]، وهو تحديد دقيق لطبيعة المهام المنوطة بالسلطة في الدولة الإسلامية، إذ بينما يقتصر دورها في الجانب التشريعي على مجرد "الحراسة" فإن مجالها في الجانب التنفيذي - بما يستلزمه من تنمية مصالح الأمة وحماية حقوقها وحرياتها العامة - يتسع إلى حد كبير، وفي هذا الصدد يرى الدكتور عبد الرزاق السنهوري[7] ومعه أستاذنا

1. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 125.
2. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص: 440.
3. ذ. محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص: .162.
4. د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص: 236.
5. أنظر الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 5.
6. مقدمة ابن خلدون: 578/2، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي.
7. انظر كتابه: فقه الخلافة وتطورها، ص: 153.

الدكتور فؤاد النادي[1] أن وظائف الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية تتنوع إلى اختصاصات دينية وسلطات سياسية باعتبار أن المشروعية الإسلامية تحوي نوعين من القواعد: قواعد قطعية تمثل عنصر الثبات المطلق وهي المتعلقة بالنظام الأساسي للدولة الإسلامية، والسلطة لا تملك إزاء هذه القواعد إلا اختصاصا دينيا تنفيذيا. والقواعد الأخرى التي تحويها المشروعية الإسلامية قواعد كلية ومبادئ عامة تضع إطارا عاما لتصرفات السلطة الحاكمة بحيث تملك ضمن هذا الإطار سلطة التصرف وفق المبادئ العامة للشريعة.

بيد أن الدكتور توفيق الشاوي[2]له تحفظ على تسمية تلك الوظائف بالاختصاصات الدينية مؤكدا في هذا الإطار أن جميع اختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) وحكومته وجميع سلطات الحكومة الإسلامية أيا كان نوعها هي سلطات تنفيذية وزمنية، بل إنها لا يصح أن تسمى اختصاصات دينية ـ في نظره ـ لأن ما وصف بأنه اختصاصات دينية إن هي في الواقع إلا اختصاصات تنفيذية. ويبدو أن تحفظ الدكتور "الشاوي" له ما يبرره، إذ أن منح الحاكم مثل هذه الاختصاصات قد يؤدي إلى إضفاء الصبغة الدينية على حكمه، وهو أمر لا يقره الإسلام، هذا ومن نافلة القول في هذا الصدد أن أهم ما يميز "المبدأ" في التجربة الإسلامية للحكم هو أن الحاكم يخضع لشرعية خارجة عنه فلم يكن هو مصدر الشرعية التي تحكمه، أما في المجتمعات الغربية فيسيطر الحاكم على مصدر الشرعية التي يفترض خضوعه لها، وذلك أن السلطة هي التي تسن القوانين والتشريعات فهي في المحصلة النهائية خاضعة لشرعية منبثقة عن ذاتها أصلا، مما يعني أن الحاكم ـ وفق هذا النظام ـ لا يخضع لها بشكل فعلي، بينما في النظام الإسلامي يخضع الحاكم للشرعية ولا يملك أن يسيطر عليها لأنها خارجة عنه[3] ومهيمنة عليه ولا يملك إزاءها أي صلاحية للتبديل فيها أو التعديل لقوله تعالى: ﴿**قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحي إلي، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**﴾ [يونس: 15]. بقي أن نشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كان الفقه القانوني الغربي ـ في جانب منه ـ قد درج على التمييز بين "الشرعية" و"المشروعية" حسب المعايير السالف ذكرها

1. في كتابه: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ص: 76.
2. انظر كتابه: فقه الشورى والاستشارة، ص: 368- 369.
3. انظر المستشار طارق البشري في تعقيبه على بحث الأستاذ أحمد الكاتب ضمن ندوة الشرعية، مرجع سابق، ص: 41- 42. وانظر في هذا الصدد، د. هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 204- 205.

فإن الفقه الإسلامي لا يعرف هذا التمييز، وذلك نظرا لأن الأهداف والقيم الأساسية للمجتمع قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني الإسلامي[1]، وبالتالي فإن النظام التشريعي الإسلامي متسق في أحكامه وأهدافه يقوم تنظيمه للمراكز القانونية المختلفة على معايير موحدة، ولا يختلف تشريعه السياسي عن تشريعه القانوني في شيء.

مصدر الشرعية في الفكر السياسي الشيعي

إذا كان الفكر السياسي السني يجمع على أن مصدر الشرعية السياسية هي الأمة أو ممثلوها من أهل الحل والعقد. فإن الفكر السياسي الشيعي يرى أن مصدر شرعية السلطة هو النص على أئمة معينين، ففي حين يعتبر فقهاء السياسة من أهل السنة إجماع الصحابة المصدر الوحيد لشرعية الخلفاء الراشدين، مستبعدين وجود أي نص على الإطلاق من كتاب أو سنة يمكن الاستفادة منه في هذا الشأن[2].

نرى فقهاء الشيعة يصرون على كون النص المصدر الوحيد للسلطة السياسية مستدلين على ذلك بأن الله تعالى أمر رسوله بأن ينص على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خليفة المسلمين بعده بقوله تعالى: ﴿**يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس**﴾ [المائدة: 67]، كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾ [القصص: 68]، بأن الله يختار من يشاء للنبوة والإمامة[3]، وبالتالي فإن الناس لا يملكون اختيار من يشاءون للحكم قياسا على النبوة. واستدلوا أيضا بأحاديث لا داعي لسردها نظرا لأنها أحاديث لا وزن لها في نظر أئمة الحديث فضلا عن أن تأويلهم لها ولتلك الآيات السابقة لا يخلو من تعسف، ولذلك فلا فائدة من إضاعة الوقت في مسألة النص من عدمه، خاصة وأن التجربة التاريخية السياسية للرعيل الأول في صدر الخلافة تؤيد النظرة القرآنية العامة، وتؤكد أن الأمة هي محل المسؤولية السياسية وأن

---

1. د. محمد طه بدوي: المرجع السابق، ص: 162.
2. د. لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص: 124.
3. ذ. محمد عبد الكريم عتوم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية، ص: 45- 52، وانظر في نقد أدلة الشيعة في هذا الموضوع نقدا علميا للدكتور محمد عمارة في كتابه القيم، الإسلام وفلسفة الحكم، ص: 250 وما بعدها.

إجماعها واتفاقها هو الطريق الشرعي إلى اختيار القيادة السياسية العليا[1].

والذي يهمنا وينبغي ذكره في هذا السياق هو أن مسألة النص أو الوصية كمصدر للشرعية السياسية لم تعد لها أية أهمية عملية في النظرية السياسية المعاصرة لدى الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، إذ بينما يصر الفكر السياسي الشيعي القديم على محورية "النص"، في التنظير السياسي نجد الفكر السياسي الشيعي المعاصر تجاوز هذه الإشكالية على الأقل على المستوى العملي، وذلك بالنظر إلى أن الفكر السياسي الشيعي المعاصر قد عرف تحولا نوعيا في مجال التنظير السياسي أملته ظروف غيبة الإمام الكبرى، هذه الغيبة التي شكلت ـ بما خلفته من فراغ سياسي لدى الشيعة الإمامية ـ انعطافا حاسما وبداية عهد تحول التيار الشيعي على مستوى التنظير السياسي، على الأقل، إلى المبدأ العام الذي تبنته الأغلبية المسلمة والذي هو مبدأ الاختيار، وذلك أن نظرية ولاية الفقيه التي تمثل الدعامة الأساسية في النظرية السياسية الشيعية المعاصرة تعلق عمليا الشرعية السياسية على اختيار الأمة للقيادة المتمثلة بالفقهاء[2]. فقد لخص الأستاذ محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ موقف فقهاء الشيعة من قضية الحكم الإسلامي في عصر الغيبة الكبرى في موقفين:

أحدهما؛ يرى عدم مشروعية[3] إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى.

والثاني؛ يرى مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة.

ويضيف الأستاذ المرحوم مؤيدا الموقف الثاني: "وعلى هذا فعلى المسلمين إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة على أساس ولاية الفقيه"[4].

ونحب أن نقرر في هذا السياق استكمالا لحلقات بحث هذا الموضوع أنه برغم ما ذكرناه على امتداد الصفحات السابقة من إجماع مفكري أهل السنة على مرجعية الأمة في منح

---

1. د. لؤي صافي، المرجع السابق، ص: 127.
2. د. لؤي صافي، نفس المرجع السابق والصفحة.
3. والمشروعية هنا تساوق الوجوب على حد تعبير الكاتب.
4. راجع الأستاذ: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص: 265-266، وانظر في فلسفة ولاية الفقيه والأدلة عليها عند الشيعة، "النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثني عشرية"، د. محمد عبد الكريم، ص: 100 وما بعدها.

الشرعية السياسية، فإن أحد الباحثين الشيعة المرموقين ـ وهو العلامة الأستاذ محمد مهدي شمس الدين ـ يرى أن مصدر شرعية السلطة عند أهل السنة ليس هو رضا الأمة المعبر عنه بواسطة الاختيار الحر والمبايعة، وإنما مصدرها الحقيقي هو اللّه تعالى. واستند الباحث في رأيه هذا إلى أن تفسير "أولي الأمر" في قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء: 59]، "بالأئمة والخلفاء والاستدلال بالآية نفسها على وجوب نصب الخليفة (رئيس الدولة) ووجوب طاعته يقتضي أن يكون مصدر شرعية السلطة وأساسها هو اللّه تعالى وليس أهل الحل والعقد الممثلين للأمة والذين لا يعدو دورهم ـ في رأي هذا الباحث ـ كشف إمامة المختار وخلافته الثابتة في علم اللّه تعالى والتي كانت مجهولة من الناس قبل اكتشافها من قبل أهل الحل والعقد. وزعم هذا الباحث أن هذا المبنى[1] راسخ في صميم الفكر الفقهي والكلامي عند أهل السنة منذ وقت مبكر، فراح ينقل عن أبي يوسف[2] قوله في خطابه لـ (هارون الرشيد): "يا أمير المؤمنين إن اللّه ـ وله الحمد ـ قد قلدك أمرا عظيما ثوابه أعظم الثواب وعقابه أشد العقاب قلدك أمر هذه الأمة...الخ"، كما استشهد بقول الخليفة "عثمان بن عفان"، رضي اللّه عنه، لمن طلب منه أن يستقيل من منصب الخلافة: "لا أنزع قميصا ألبسنيه اللّه عز وجل"، ووجه الاستدلال بهذه الآثار على المراد عند الباحث واضح وضوحا يغني عن التعليق.

وهكذا يخلص الباحث من استنتاجه إلى أن هذا المذهب في مصدر شرعية السلطة عند أهل السنة يتفق ـ في تصوره ـ مع ما عليه الشيعة الإمامية من كون مصدر شرعية سلطة الإمام المعصوم ووجوب طاعته هو اللّه تعالى[3]. وإذا كنا نرى أن ما انتهى إليه هذا الباحث نتيجة طبيعية تتمشى مع نزعته فإننا لا نتفق معه في هذا الرأي إطلاقا، ذلك أن كون الآية السابقة تنص على وجوب نصب الحاكم الذي يستلزم إقامة الدولة ضرورة وعلى وجوب الطاعة له بعد نصبه لا يعني أن هذا الحاكم يستمد شرعيته من اللّه تعالى، إذ لو كان الأمر كذلك لما كان للأمة الحق في مراقبة تصرفات الحاكم ومحاسبته وعزله إذا اقتضى الأمر ذلك.

---

1. يقصد كون شرعية السلطة مستمدة من اللّه ورسوله وكون عملية الاختيار مجرد عملية كاشفة عن الواقع عند اللّه.
2. في مقدمة كتاب "الخراج"، ص: 3-5.
3. انظر، ذ. محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: 190 وما بعدها.

ومما يؤيد ذلك أيضا أن أحدا من الخلفاء الراشدين لم يدع لنفسه هذه الصفة بل كلهم كانوا يؤكدون أن الأمر أمر الأمة وأن أحدهم ليس إلا خادما للأمة ووكيلا عنها ما بقي محافظا على العهد متمتعا برضا الأمة، وأما قول عثمان، رضي الله عنه: "لا أنزع قميصا ألبسنيه الله عز وجل"، فإن المقصود بذلك أن أمر تنصيبه خليفة للمسلمين كان مصدره الأمة فلا يمكنه أن يخلع نفسه لإرضاء أقلية من الأمة معارضة لسياسته. ولإدراك أبي بكر الصديق الخليفة الأول، رضي الله عنه، لهذه الحقيقة فقد رفض أن يسمى خليفة الله لما ينطوي عليه ذلك اللقب من توهم استمداد شرعيته من الله تعالى، ذلك أن تصور الشرعية على أنها مستمدة من الله مباشرة يجعل الحاكم يحكم بمنطق التفويض الإلهي، وهو منطق غريب عن حقيقة الحكم في الإسلام الذي أساسه التعاقد بين الأمة والحاكم، والتزام الحاكم بمقتضيات العقد بحيث إذا أخل بالتزاماته وجب خلعه.

ثم إن محاولة الباحث تصوير مصدر الشرعية عند أهل السنة على نحو مطابق لمذهب الشيعة في مصدرها محاولة غير ذات معنى، إذ أن الشيعة الإمامية يعتقدون أن شرعية الإمام مستمدة من النص بالدرجة الأولى وأنها (أي الإمامة) منحصرة في أسرة بعينها تتنقل في أعقابها بالنص أيضا، وهذا ما يختلف تماما مع كون مصدر الشرعية عند أهل السنة مستمدة من القرآن وفقا لهذا الطرح، إذ مع تسليمنا بهذا الفهم - وهو أمر يصعب التسليم به - لا نجد في الفكر السياسي السني ما نجده عند نظيره الشيعي من دعوى النص على إمام بعينه واستمداد شرعيته من هذا النص، وهو ما يجعل محاولة الباحث في تصويره مجرد تحكم ومحض تكلف، هذا وإذا كان هذا الباحث الشيعي قد انتهى إلى هذه النتيجة فإن هناك باحثا آخر سنيا - وهو الدكتور: محمد المبارك - قد انتهى إلى قريب من هذا المعنى حيث يرى أن شرعية الحكم تنشأ عن سببين مجتمعين هما:

أولا: إيجاب الشريعة كتابا وسنة لأصل الحكم وقيامه بصرف النظر عمن يتولاه.

ثانيا: انعقاد البيعة من قبل أهل الحل والعقد ثم جمهور الأمة لمن ولوه الحكم عليهم باختيارهم ورضاهم[1].

1. د. محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص: 98.

ولعل النقطة الأخيرة هي التي تشكل فيصل التفرقة بين هذا الرأي وبين الرأي السابق، وإلا فإنهما يشتركان في النقطة الأولى من حيث إن كلا منهما يرى أن إيجاب الشريعة يشكل مصدرا لشرعية الحكم. والذي يمعن النظر في هذا الرأي يلحظ أنه يخلط بين إيجاب الآية إقامة الدولة - وهي الكيان السياسي للأمة - وبين نصب الحاكم على رأس هذه الدولة، فالدولة مصدر وجوب إقامتها الكتاب والسنة والإجماع. وأما نصب الحاكم فإن شرعيته مستمدة من رضا الأمة به واختياره.

ضمانات الالتزام بمبدأ الشرعية في الفكرين الوضعي والإسلامي

أولا: الضمانات الوضعية

رأينا فيما سبق أن هناك تمييزا بين الشرعية والمشروعية، وأن المشروعية تندرج ضمن النظرية القانونية في الدولة بينما الشرعية من شأن النظرية السياسية، غير أن الفكر السياسي الغربي عند وضعه للضمانات الكفيلة بالتزام مبدأ الشرعية اقتصر على الضمانة القانونية تاركا بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية، فالضمانة الوحيدة التي وضعتها الأنظمة الغربية تمثلت في رقابة دستورية القوانين[1]. ومعلوم أن هذه الضمانة هي ضمانة قانونية محضة، ومبدأ الشرعية مبدأ سياسي، ولذلك فإنه ينبغي أن تكون ضمانة تطبيقية سياسية من طبيعته، أي أنه ينبغي أن يكون جزاء الخروج على الشرعية سياسيا، وحدث الخروج على الشرعية هو ما اصطلح على تسميته من جانب فقهاء السياسية بالجور، وهي لفظة تعني تجاوز النظام القانوني حدوده بالجور على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع[2]، والجزاء السياسي الصرف يتمثل في حق مقاومة الجور من جانب المواطنين كحق طبيعي، أي مقاومة أعمال السلطة أو قراراتها أو نظامها القانوني في جملته إذا ما بدا لهؤلاء أنه جائر[3].

والملاحظ أن النظم الدستورية الغربية المعاصرة لا تعترف بحق مقاومة الجور أو ما

1. د. هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 202.
2. د. محمد نصر مهنا، علوم السياسة، ص: 172- 173.
3. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي مرجع سابق، ص: 113.

يسمى بحق الدفاع الشرعي العام، بل إنها تعتبره جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها، مع أن هناك وثائق دستورية غربية حديثة قد عنيت بمسألة مقاومة الجور هذه، فراحت تعترف بها كحق طبيعي للمحكومين قبل الحكام، مثل وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى (1789م)[1]. ونشير في هذا الصدد إلى أن موقف الفكر السياسي الغربي الحديث من حق المقاومة تراوح بين الرفض والقبول، فبينما نجد مفكري القرن السادس عشر السياسيين انحازوا إلى الاعتراف بحق المقاومة، وإن قصروا ذلك على القضاة الذين عهد إليهم الناس بإقامة موازين العدالة، نجد من مفكري القرنين السابع والثامن عشر من نزع نحو تكريس الاستبداد ودعم سلطانه المطلق رافضا أن يكون للأمة أي حق قبل الحاكم إلا ما يمنحها إياه، وذلك فضلا عن أن يكون لها حق مقاومته إذا جار، وكمثال على هذا نجد "هوبز" الذي يقرر أن السلطة المدنية وليدة تنازل وليست تفويضا، غير أن "جون لوك" الإنجليزي ذهب إلى عكس هذا تماما حين اعترف بحق الشعب في المقاومة مؤسسا ذلك على فكرتي: "سيادة الشعب" و"الغرض من السلطة"، وهو حماية حقوق وحريات الأفراد، والملاحظ أن هذا الحق لم يعد محل شك عند مفكري ما بعد القرن الثامن عشر السياسيين، بل أصبح عقيدة ثانية لدى الكتاب والفلاسفة السياسيين، ومع ذلك وبالرغم من استقرار مبدأ المقاومة في الفكر الحديث إلا أنه لم يعترف به على صعيد التنظيم الدستوري[2]. بل إن "كانت" الألماني يرى وجوب تحريم النص في الدساتر على حق مقاومة الجور والطغيان بالقوة لكيلا ينشئ الدستور معول هدمه ويخلق دولة داخل الدولة فيغدو متناقضا في نصوصه[3].

ثانيا: الضمانات في الفكر السياسي الإسلامي

الأصل في التشريع الإسلامي أن يكون الامتثال فيه طوعيا بوازع الدين أولا، وهذا هو دور العقيدة التي يقوم على أساسها، غير أن الإسلام يفترض وقوع التهاون والمخالفة أو عدم الالتزام متابعة للهوى، فأوجب الشرع - تأييدا لأحكامه ومبادئه - الالتزام بوازع السلطة[4]. إذ

1. د. محمد طه بدري، المرجع السابق، ص: 113.
2. د. عبد الحميد كمال حشيش، التطور التاريخي لمبدأ مقاومة النظم، بحث منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد 51، سنة 1965، ص: 97.
3. د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، ص: 304.
4. د. فتحي الدرني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 469.

من خصائص هذا التشريع أن تسير فيه القواعد الخلقية مع الأشكال التنظيمية الأخرى جنبا إلى جنب، ولا يمكن لتلك القواعد الخلقية أن تكون بديلا عن وجود الضمانات والضوابط التي تحكم الفعل البشري في حالات الضعف الوازع الخلقي، كما لا يمكن لتلك الضمانات الإجرائية أن تكون بديلا عن القيم الدينية والقواعد الخلقية[1]، ولذلك فإن التشريع الإسلامي بعامة، والسياسي منه بوجه الخاص، يقيم وزنا كبيرا للقواعد الخلقية، فنجاح النظم التي تضعها الدولة في تحقيق فعاليتها مرهون بمدى قوة الدعامة الخلقية لدى الأفراد ويقظة الضمير الإنساني وإدراكه للمسؤولية الدينية، غير أنه إذا لم يفلح الوازع الديني في إحداث الأثر المطلوب فإن التشريع الإسلامي يتجه إلى وضع التدابير التنظيمية الكفيلة بحمل الإنسان على الانصياع لمقتضيات الالتزام السياسي، ومن هذا القبيل ضمانات الالتزام بمبدأ الشرعية، فإذا كان الفكر السياسي الغربي لم يهتد إلى وضع ضمانة فعالة تحول دون الخروج على مبدأ الشرعية فإن التشريع السياسي الإسلامي قد امتاز في هذا النطاق بوضع ضمانة مادية قوية وكفيلة بردع الخارجين عن الشرعية، وتتمثل هذه الضمانة في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم يجابه به السلطة الجائرة، بل إن النصوص الإسلامية ترتقي بهذا الحق إلى مستوى الواجب.

قال تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: 104]، وقال عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2]. ومعلوم أن خروج السلطة على الشرعية يأتي في مقدمة المنكرات جميعا. هذا وإذا كان الخروج على النظام ليس بالأمر الهين لما فيه من إراقة دماء وإثارة فتن لا يعلم مداها إلا الله، فإن السكوت على نظام غير شرعي ليس بالأمر الهين أيضا، وتلك بلا ريب فتنة كبرى أكبر من القتل[3]، غير أن حق المقاومة قد يتخذ أشكالا مختلفة، فقد تأخذ المقاومة شكل الرفض لأوامر السلطة وقراراتها وعدم التعاون معها. وهو شكل من أشكال المقاومة السلبية، حتى إذا لم يفلح هذا المسلك في إرجاعها إلى

1. د. هشام جعفر، المرجع السابق، ص: 206.
2. صحيح مسلم بشرح النووي، 22/2.
3. د. علي جريشة، أركان الشرعية الإسلامية، ص: 93.

صوابها كان عزل هذه السلطة سلميا أوجب شيء على الأمة، بحيث إذا لم يجد هذا المسلك هو الآخر في رد الحق إلى نصابه تعينت الثورة والخروج سبيلا إلى خلع السلطة الجائرة[1].

ومع ما قد يترتب على هذا الخروج من نتائج فادحة كما أسلفنا فإنه لا ينبغي تهيبه وبالتالي استبعاده، إذ أن استبعاد الخروج على السلطة الجائرة باسم الطاعة لا يجد سندا فقهيا أو شرعيا إذا ما فهمت الأدلة بصورة كلية واستقرئت بأجمعها، ذلك أن الطاعة تدور مع الشرعية وجودا وعدما. فحيث لا شرعية لا طاعة ضرورة، فالخروج يظل أحد الحقوق الأساسية للأمة بل أحد الواجبات عليها. وليس لأحد أن يتذرع لسقوطه بدعوى الفتنة، إذ لا فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته[2]، ولأهمية مقاومة الجور في الإسلام اعتبره الرسول صلى الله عليه وسلم من أفضل الجهاد كما اعتبر المسلم الذي يقدم حياته ثمنا للدفاع عن الشرعية ومقاومة الجور سيد الشهداء. فقال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[3]، وقال: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره[4] ونهاه فقتله"

مدى شرعية العهد (الاستخلاف) في الفكر السياسي الإسلامي

يثير البحث في قضية الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي السؤال التالي: إذا كانت شرعية السلطة مستمدة من رضا الأمة وأنها (أي الأمة) وحدها التي تملك إسناد السلطة إلى من تثق في كفاءته وجدارته بها، فما مدى شرعية الوسائل الأخرى التي يتم إسناد السلطة بواسطتها، ومن بين هذه الوسائل ولاية العهد أو الاستخلاف، تلك الوسيلة التي تشكل- بوصفها آلية لانتقال السلطة عبر تاريخنا السياسي- إحدى القضايا الشائكة في الفكر السياسي الإسلامي، ذلك أننا نجد الفقه الإسلامي انقسم إزاءها إلى اتجاهين:

---

1. د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط حق الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ص: 347. وانظر الدكتور عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 247.
2. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية، ص: 437. ولمزيد من التفصيل راجع الدكتور صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص: 373. والدكتور: محمد نصر مهنا، علوم السياسة، ص: 85.
3. رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري ورواه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن.
4. أخرجه الحاكم في المستدرك.

أحدهما: يرى شرعية هذا المسلك السياسي الذي درج عليه بعض حكام المسلمين وفي مقدمتهم معاوية.

والاتجاه الثاني: يرى مجافاة هذا المسلك للشرعية باعتباره تصرفا في حق الأمة من دون أي إذن منها، وهكذا نجد أنصار الاتجاه الأول الذي يرى شرعية هذا المسلك كتبرير للوجود السياسي يستندون إلى عدة أدلة لإضفاء الشرعية عليه، فنجد الإمام الماوردي الذي يعتبر أحد أبرز أعلام الفكر السياسي الإسلامي، وإمام الحرمين الجويني، والإمام ابن حزم، يقررون جواز انعقاد الخلافة (رئاسة الدولة) بولاية العهد غير مفرقين في ذلك بينها وبين اختيار الأمة الحر من حيث الدستورية والشرعية، بل إن هؤلاء الفقهاء ادعوا أن دستورية الاستخلاف ثابتة بالإجماع مستندين في ذلك إلى مسلك أبي بكر الخليفة الأول، رضي الله عنه، الذي عهد إلى عمر، رضي الله عنه، وإلى صنيع عمر نفسه بالعهد إلى الستة لينتخبوا منهم واحدا، يقول الماوردي في هذا الصدد: "وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه... بل إننا نرى ابن حزم الأندلسي يفضل هذا المسلك (الاستخلاف) على غيره بقوله: "وهذا - والإشارة إلى الاستخلاف - هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله"، ونرى من المعاصرين الدكتور صالح عبد الهادي الذي يقرر أن ولاية العهد فيها من المحاسن ما ليس في غيرها، لأنها تحسم الشقاق الذي قد يحدث عقب وفاة الإمام (رئيس الدولة). بيد أن هؤلاء في الواقع يشترطون أن تقوم ولاية العهد على الأسس التي صار عليها الخلفاء الراشدون وهو البعد عن الأغراض والأهواء والعصبية للأقرباء، وهو الشرط الذي لم يتحقق في غير النموذجين الراشديين على التسلم بأن هذين النموذجين ينهضان أساسا لشرعية الاستخلاف. هذا وقد برر البعض صحة هذه الولاية بكون الإمام مخولا النظر في مصالح الرعية، فهو ينظر فيها مدة حياته ومكلف أن يختار لهم من ينظر فيها بعد مماته[1]. ذلك هو السند الفقهي الذي اعتمد عليه أنصار هذا الاتجاه لإضفاء قدر من الدستورية على ولاية العهد، بيد أنه بالتأمل في هذا السند يتضح أنه ليس من القوة بحيث يصمد أمام النقد، وخاصة إذا عرفنا أن الشورى قاعدة أساسية من قواعد الحكم في الإسلام، وأن الأمة هي مصدر السلطات كافة في الحقوق الدستورية

1. انظر في هذا التبرير ابن خلدون في المقدمة، 611/2، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي.

الإسلامية على حد تعبير الأستاذ ظافر القاسمي. وعليه فليس من حق أحد أن يولي أمور المسلمين أحدا برأيه المحض[1]. إذ لو جاز لأحد أن يولي على المسلمين أحدا من غير رضا منهم لفعل ذلك رسول الله ،صلى الله عليه وسلم، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم بصريح القرآن. غير أنه، صلى الله عليه وسلم، ترك الأمر لشورى الأمة. وأما استناد هؤلاء إلى صنيع أبي بكر، رضي الله عنه، فإن المدقق في الرواية التاريخية التي روت الحدث يلحظ أن أبا بكر لم يعتقد بحال من الأحوال أن من حقه الانفراد باختيار الخليفة، بل أدرك أن قرار الاختيار هذا يتعلق بإرادة الأمة جميعا لا بإرادة فرد من أفرادها مهما كانت منزلته[2]. وبالتأمل في الرواية التاريخية التي رواها كل من الطبري وابن قتيبة نلاحظ كيف أنه، رضي الله عنه، ترك الأمر للأمة قائلا: "فإن شئتم اجتمعتم فأتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي... إلى أن قالوا له: يا خليفة رسول الله أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا، فاختار الصديق عمر، رضي الله عنهما، بتفويض صريح من المسلمين له، وهكذا إذن يتضح أن شرعية هذا الاستخلاف نابعة من تفويض الأمة لا من ذات الاستخلاف[3]. ومعنى ذلك أن هذه الخطة ليست طريقا جديدا لإسباغ الشرعية على السلطة بل إن هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية وهي الاختيار[4]. ثم إن هناك رواية أخرى تؤكد أن أبا بكر لم يكن يريد بادئ الأمر أن يعهد إلى أحد من بعده، وإنما ترك الأمر للناس هم يؤمرون من يريدون ويختارون وفقا للشورى التي أمر الله بها. ومفاد هذه الرواية التي نقلها ابن الجوزي أنه لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع إليه الناس فقال: إنه قد نزل بي ما قد ترون ولا أظنني إلا ميتا لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي"[5].

وواضح من هذه الرواية أن الخليفة الأول حين أحس بالعجز عن ممارسة مهامه الدستورية قرر رد الأمر إلى الأمة لتسنده إلى من تشاء، إيمانا منه بأنها صاحبة الحق الأصيلة

1. ذ. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج 1. الحياة الدستورية، ص: 168.
2. د. لؤى صافي، العقيدة والسياسة، ص: 191.
3. ذ. ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص: 172.
4. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 236.
5. ذ. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، 171/1.

وأن ليس لأحد الحق في الافتيات عليها في ذلك مهما علا شأنه، وكما استدل هؤلاء الفقهاء بموقف أبي بكر فقد استدلوا بعهد عمر إلى الستة ليختاروا من بينهم واحدا، ومعلوم أن عمر - شأنه شأن أبي بكر - لو ينفرد بالبت في أمر الخلافة دون الرجوع إلى الأمة، وإنما كلف خيار الأمة وأمناءها بترشيح أحدهم لرياسة الدولة. ولا ريب أن مبعث تصرفه ذلك هو الحرص على مصلحة المسلمين في مرحلة عصيبة من مراحل تاريخهم تقتضي الحفاظ على وحدة الأمة وحماية الصف الإسلامي من عوامل التصدع والفتنة. ومع هذه الاعتبارات فإن دور أهل الشورى هؤلاء لم يتعد ترشيح أفضل العناصر الموجودة لتقديمه للأمة لتقول كلمتها بشأنه بكل حرية، وفي ضوء ذلك فإنه لا يمكن اعتبار هذا العهد ملزما للأمة بحيث لا تملك إزاءه أي حرية في الرفض، لأن ذلك يتعارض مع قناعة عمر نفسه، رضي الله عنه، التي عبر عنها بقوله: "من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا" وقوله بلفظ آخر: "من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه"[1].

ومع ذلك فإن الناظر في أقوال هؤلاء الفقهاء يكاد أن يفهم أن المقصود عندهم هو أن العهد بذاته هو المصدر الذي يستمد منه العقد مشروعيته وإن لم ينل موافقة جمهرة الأمة[2]، مع أن الأمر ليس كذلك إطلاقا، لأن ذلك نوع من توريث السلطة وهي لا تورث بشهادة الفقهاء جميعهم حتى القائلين بشرعية العهد، يقول ابن خلدون[3]: "وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية"، ويقول عبد القاهر البغدادي: "كل من قال بإمامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون موروثة"، ويقول ابن حزم: "ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام أنه لا يجوز التوارث فيها"[4]. فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائما هو رضا الأمة بالعهد وأن لا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها، وهكذا يؤول الأمر في النهاية إلى

1. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 240. وانظر أيضا الدكتورة نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص: 121.
2. بل إن الماوردي يقرر ذلك بمنتهى الوضوح حين يقول: "والصحيح أن بيعته (المعهود إليه) منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر. (انظر الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 11).
3. المقدمة، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي: 314/2.
4. د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة، مرجع سابق، ص: 159.

أن اتفاق الأمة هو الأساس وأن رضاها هو المصحح للعقد[1]. وهو ما فهمه عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، فرد الأمر إلى الأمة حين آل إليه بواسطة العهد من سليمان بن عبد الملك، ونخلص مع عدد من الباحثين[2] إلى أن ما قام به كل من أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، لم يجاوز في حقيقته أن يكون عملية ترشيح أو بيعة خاصة تعقبها البيعة العامة من جماهير الأمة، وأن "أبا بكر" لم يعلن استخلافه "عمر" إلا بعد مشاورات واسعة مع كبار الصحابة والقادة وذوي الرأي، على أن أحد الباحثين - وهو الأستاذ ظافر القاسمي[3] - يرى - وبحق - أن ما صدر عن عمر لم يكن عهدا، وإنما كان إحداثا لهيئة انتخابية تتولى الترشيح، ويبقى الأمر منوطا بالمسلمين حين البيعة في قبول الترشيح أو رده. وهو نظام متبع في كثير من دول العالم المعاصر حيث يختار رئيس الدولة عن طريق الهيئة النيابية.

الاتجاه الثاني: إذا كان أنصار الاتجاه الفقهي الأول يرون شرعية العهد كما ذكرنا فإن الاتجاه الثاني في الفقه والذي يتبناه بعض الفقهاء القدامى وكثير من المعاصرين يذهب إلى عدم شرعيته وأنه (أي العهد) ليس كافيا وحده في انعقاد الرياسة، بل لابد من مبايعة أهل الحل والعقد، فقد نقل الماوردي[4] عن بعض علماء البصرة أنهم يشترطون رضا أهل الحل والعقد حتى تكون هذه البيعة ملزمة للأمة، وقد نص أبو يعلى الفراء[5] على ذلك بقوله: "... لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"، وقوله في سياق آخر: "أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته (العاهد) باختيار أهل الوقت"، ويقول ابن تيمية: "إن عمر إنما صار إماما بمبايعة الناس له لا بمجرد عهد أبي بكر إليه بالخلافة"[6] وقد ذهب

---

1. د. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص: 139- 142.
2. من هؤلاء الدكتور محمود حلمي في كتابه: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، ص: 63. والدكتور: القطب محمد طبيلة في كتابه: الإسلام والدولة، ص: 222، ضمن سلسلة الوسيط في النظم الإسلامية.
3. في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: 211/1.
4. انظر الأحكام السلطانية، ص: 11.
5. في كتابه الأحكام السلطانية، ص: 25- 26.
6. د. إبراهيم محمد زين، السلطة في فكر المسلمين، ص: 70.

إلى هذا الرأي ـ كما ذكرنا ـ عدد كبير من الباحثين[1] المعاصرين في الفقه السياسي الإسلامي في مقدمتهم الأستاذ المرحوم: عبد القادر عودة في كتابه: "الإسلام وأوضاعنا السياسية" الذي فرق فيه بين الاستخلاف وبين العهد معتبرا أن الأول جائز بعكس الثاني، والاستخلاف عند "عودة" يقوم على ترشيح الخليفة القائم رجلا أو أكثر لولاية الأمة بعده على أن يجتهد الخليفة في الاختيار وأن لا يكون بينه وبين المرشح صلة، أما ولاية العهد فهي ترشيح الخليفة القائم ولده أو أحد ذوي قرباه ليتولى أمر الأمة بعده[2] وممن ذهب إلى هذا الرأي أيضا أستاذنا الدكتور محمد رأفت عثمان[3]: فبعد عرضه لآراء الفقهاء في مشروعية ولاية العهد عقب على ذلك بقوله: "ونحب أن نبين أن كلا من الأمرين[4] لا يصح أن يجعل مرتكزا للقول بانعقاد الإمامة بالعهد من الإمام وحده، وذلك بالنسبة إلى الأمر الأول فإنه مهما بلغت صفات الكمال في الخليفة فإنه بشر غير معصوم من الخطأ لا يؤمن أن يميل في ساعة ضعف إلى قريب أو صديق فيعهد إليه بأمر الخلافة، بدليل أن معاوية قد وقع في هذا الخطأ. فقد عهد إلى يزيد ابنه، ويزيد كما هو معلوم ليس كفئا لتولي إمامة المسلمين، بعيد عن رضاهم، ومع هذا فقد وقع أبوه في خطأ العهد إليه.

مدى شرعية اغتصاب السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

إذا كان الأصل في انعقاد الرياسة أن يعقدها أهل الحل والعقد ـ باعتبارهم ممثلي الأمة ـ أو تعقدها الأمة مباشرة لمن تراه صالحا لقيادتها بتوفر الشروط المطلوبة فيه[5]. وأن ما عرف في التاريخ السياسي الإسلامي بالعهد أو الاستخلاف إنما هو مجرد ترشيح وأن شرعيته تتوقف

1. لمعرفة أسماء هؤلاء الباحثين وآرائهم في هذا الموضوع، راجع د. إسماعيل البدوي، ولاية العهد في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ص: 97.
2. ذ. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 288. ويبدو أن هذه التفرقة بين الاستخلاف والعهد محض اجتهاد من المؤلف، ولا أساس لها من اللغة أو التاريخ.
3. في كتابه: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص: 298.
4. يقصد بالأمرين ما اشترطه الفقهاء من كون الإمام الذي يصح عهده إماما مثاليا، وكون هذا العهد يجد سنده في السابقتين الدستوريتين وهما: "عهدا" أبي بكر وعمر.
5. د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص: 303.

على رضا الأمة ومصادقتها عليه كما أوضحنا ذلك سابقا، فإن السؤال يثور حول مدى شرعية الاستيلاء على السلطة واغتصابها أو ما اصطلح عليه في الفقه السياسي الإسلامي بإمامة التغلب وسماها بعض الفقهاء "رياسة القوة"، وهو ما نسميه في وقتنا الحاضر بالانقلاب العسكري، وفي هذا الصدد يرى بعض الفقهاء أن الإمامة (الرياسة) تثبت بطريق التغلب كما تثبت بالاختيار الحر ويسمون هذا النوع من الإمامة بإمامة الضرورة، لأنها تقبل تحت تأثير الضرورة خشية الفتنة، ولذلك فإن البعض يشبهها بأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، ويرى أن السعي واجب دائما لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن على دوامها[1]. وفي هذا الصدد يروى عن الإمام أحمد بن حنبل قوله[2]: "من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما، برا كان أو فاجرا" ويروى عن البعض أيضا قوله: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وفي مقابل الرأي السابق يرى الخوارج والمعتزلة أن الإمامة (الرياسة) لا تنعقد إلا لمن جاء عن طريق البيعة الخالية عن أي جبر أو قهر، وبالتالي فلا يصح - وفقا لهذا الرأي - تبرير هذا النوع من الرياسة الجبرية تحت أي ظرف. والحق أن هذا الرأي الأخير - بما ينطوي عليه من نزعة تقويمية - له وجاهته، إذ هو يرفض النزعة التقريرية والمسلك التبريري الذي سلكه أنصار الرأي الأول الذي جعل من الضرورة واتقاء الفتنة ذريعة للقول بشرعية هذا الاغتصاب لحق الأمة الخالص، ومما يعزز وجهة النظر هذه ويدعمها أن السلوك المغتصب للسلطة بما أضفاه عليه الفقهاء من شرعية غدا قاعدة في حياة المسلمين السياسية بعد أن كان مجرد استثناء موسوم بالشذوذ. وإذا كان الفريق الأول من الفقهاء قد استندوا في تبرير شرعية هذا السلوك التسلطي إلى أحكام الضرورة التي تمثل الوجه الآخر للمشروعية الإسلامية بما يعنيه ذلك من إعمال مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد فإنه كان جديرا بهؤلاء الفقهاء أن يكونوا أكثر احتياطا وحذرا في إعمالهم لهذا المبدأ، خاصة وأن الضرورة تقدر بقدرها. وذلك كي لا تتحول تلك الشرعية المؤقتة إلى شرعية دائمة مستديمة، وهو ما حدث فعلا حين غدا هذا

1. الشهيد عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 293، وهو مطبوع ضمن الأعمال الكاملة له.
2. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص: 23.

النمط من السلوك نمطا مفروضا على الأمة بحكم الواقع، يخضع لحكمه الجميع تحت ذريعة اتقاء الفتنة، يقول الأستاذ: عبد القادر عودة: "إن المسلمين رضوا بولاية العهد وبإمامة التغلب وبالسكوت على الأئمة الظلمة والفسقة، وكان رضاؤهم يرجع إلى الخشية من الفتنة وما علموا أنهم في الفتنة سقطوا بما رضوا من الخروج على أمر الله وبما سكتوا عن إقامة أمر الله"[1]. والخلاصة أن هذا النمط من الشرعية (شرعية القوة) لا يمكن اعتبارها مقبولة مهما كانت المبررات، وأن الواجب على الأمة العمل على إزالتها، وذلك بتعبئة كل الطاقات قصد استرداد الأمة حقها وإزاحة المغتصب، بل والتنكيل به ليكون عبرة لغيره ممن يعبثون بمصالح الأمة.

خاتمة

وبعد، فقد اتضح من خلال هذا العرض ملامح الشرعية السياسية في كل من التصور السياسي الإسلامي ونظيره الغربي، وما يظهر به التشريع السياسي الإسلامي في هذا المجال على التشريعات الوضعية، وتبين لنا بجلاء أن الفقه السياسي الإسلامي فقه غني في مجال قواعد السياسة والحكم، وأن هذه القواعد النظرية لو كتب لها أن تترجم إلى واقع عملي في حياة المسلمين السياسية المعاصرة في صورة مؤسسات ونظم لكانت الآن في أوج مراحل نضجها وازدهارها، وأنه بالرغم من أن هذه القواعد أزيحت من واقع المسلمين السياسي في وقت مبكر من التاريخ السياسي الإسلامي إلا أن التشريع الإسلامي يظل متفوقا في نظرياته على أرقى ما وصل إليه الفكر السياسي الغربي في نظرياته السياسية بالرغم من أن هذه الأخيرة كتب لها أن توضع موضع التطبيق لقرون من الزمن. ونحب أن نقرر في ختام هذا البحث أن إعطاء موضوع الشرعية السياسية حقه من الاستيعاب والنقد سواء في الفكر السياسي الإسلامي أو الوضعي أمر لا يتسع له مثل هذه الصفحات، ولكن المقام يقتضي الإيجاز، وحسبنا من القلادة ما أحاط بالجيد كما يقال.

---

1. ذ. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 293.

المصادر والمراجع

1. المعجم الوسيط، وضعه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط، دار الفكر، بيروت.
2. لسان العرب، لابن منظور، ط، دار الفكر، بيروت.
3. مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ط، دار القلم، دمشق.
4. الأحكام السلطانية، للماوردي، ط، دار الكتب العلمية، بيروت.
5. الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، ط، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، للدكتور هشام جعفر، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
7. الإسلام وأوضاعنا السياسية، لعبد القادر عودة، ط، المختار الإسلامي للنشر والتوزيع، بالقاهرة.
8. الإسلام والاستبداد السياسي، للأستاذ محمد الغزالي، ط، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.
9. المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، د. نفين عبد الخالق، نشر مكتبة الملك فيصل، القاهرة.
10. النظريات السياسية الإسلامية، د.ضياء الدين الريس، نشر دار التراث، القاهرة.
11. القانون الدستوري وعلم السياسة، د. علي حسني، نشر مطبعة تينمل، مراكش.
12. العقيدة والسياسة، د. لؤى صافي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
13. الخليفة: توليته وعزله، د. صلاح الدين دبوس، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
14. النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، محمد عبد الكريم عتوم، ط، دار النشر، عمان الأردن.

15. السلطة في فكر المسلمين، إبراهيم محمد زين، الدار السودانية للكتب، الخرطوم.

16. الدولة والسلطة في الإسلام، د. معروف الدواليبي، نشر، دار الشواف، الرياض.

17. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، نشر دار النهضة العربية القاهرة.

18. شرعية السلطة في الإسلام، د. عادل فتحي ثابت، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.

19. شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، د. صبحي عبده سعيد، نشر دار النهضة العربية، القاهرة.

20. الشرعية السياسية في الإسلام، إعداد: عزام التميمي، نشر: ليبرتي بلندن.

21. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د. فتحي الدريني، نشر دار قتيبة دمشق.

22. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، نشر مؤسسة الرسالة.

23. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، نشر دار القلم، دبي.

24. نظام الإسلام - الحكم والدولة، د. محمد المبارك، ط دار الفكر، بيروت.

25. نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، بدون دار نشر.

26. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ذ. ظافر القاسمي، ط دار النفائس، بيروت.

27. تولية رئيس الدولة في الشريعة والنظام الدستوري المعاصر، د. إسماعيل البدوي، نشر دار النهضة العربية.

28. ولاية العهد في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، د. إسماعيل البدوي، نشر دار النهضة العربية.

29. ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، د. فاروق عبد السلام، بدون دار نشر.

30. أركان الشرعية الإسلامية حدودها وآثارها، د. علي جريشة، نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

31. الدولة في ميزان الشريعة النظم السياسية، د. ماجد الحلو، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية،

32. فقه الخلافة وتطورها، د. عبد الرزاق النهوري، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

33. مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، د. فؤاد النادي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

34. الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

35. 35. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ذ. محمد مهدي شمس الدين، ط المؤسسة الدولية للنشر.

36. علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات، د. نصر مهنا، دار الفكر العربي، القاهرة.

37. في الاجتماع السياسي الإسلامي، ذ. مهدي شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

38. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، دار الشروق، القاهرة.

39. علم السياسة ـ تجديد من وجهة نظر إسلامية، ذ. صدر الدين القبانجي، الشركة العالمية للكتاب.

40. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، د. مجد عمارة، دار الشروق، القاهرة.

41. الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، د. جمال الدين محمود، دار الكتاب المصري واللبناني.

42. في النظرية السياسية من منظور إسلامي، د. سيف الدين عبد الفتاح، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

43. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، نشر مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

44. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ بحث في النظام السياسي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة.

45. تفسير التحرير والتنوير، الإمام الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر، تونس.

46. الإسلام وفلسفة الحكم، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة.

47. فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر.